



Désigner l'impensable : Simone Weil et Maurice Blanchot

Laurent Mattiussi

► To cite this version:

Laurent Mattiussi. Désigner l'impensable : Simone Weil et Maurice Blanchot. J. Thélot, J.-M. Le Lannou, E. Seps. Simone Weil et le poétique, Kimé, pp.237-254, 2007, Les cahiers de Marge. hal-00945791

HAL Id: hal-00945791

<https://univ-lyon3.hal.science/hal-00945791>

Submitted on 13 Feb 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Simone Weil et le poétique
Laurent Mattiussi
Université Jean-Moulin Lyon 3
Faculté des lettres et civilisations
laurent.mattiussi@univ-lyon3.fr

Désigner l'impensable : Simone Weil et Maurice Blanchot

Laurent Mattiussi
Université Jean Moulin — Lyon 3

L'écart est moins grand qu'on le pourrait croire entre la méditation religieuse de Simone Weil, catholique sans Église, et l'exigence inflexible de Maurice Blanchot, qui, déployant sur un ton solennel et insolite un enchevêtrement complexe de concepts déroutants et d'images aux prolongements labyrinthiques, a érigé la littérature en postulation suprême. L'essai consacré par Blanchot à la pensée de Simone Weil offre, selon la manière habituelle de ce critique appelé à illustrer une si haute idée de sa tâche, une lecture à la fois distante, magistrale et singulièrement équivoque. Sous le titre : « L'affirmation (le désir, le malheur) », ces pages sont insérées dans la partie centrale de *L'Entretien infini*, « L'expérience-limite ». La situation de ce chapitre suggère que Blanchot reconnaît dans l'œuvre de Simone Weil, qu'il juge manifestement hors du commun, un écho de sa propre conception relative aux rapports de l'écriture avec ce qu'elle vise. La position de Blanchot se résume dans une de ces formules paradoxales qui cherchent inlassablement, tout au long de son œuvre, à mettre la pensée en demeure de se frayer une voie vers l'impénétrable. « L'expérience de ce qui ne peut être saisi dans une expérience »¹, voilà ce que Simone Weil a tenté de dire, bien que cet horizon de la pensée ne puisse être dévoilé, en tant qu'il demeure hors de toute représentation.

La raison de cette impossibilité est double. D'abord, ce dont la pensée de Simone Weil s'efforce de s'approcher ressortit non à une intellection, mais à une « expérience » aux aspects multiples qui excède les capacités du langage commun. En outre, cette « expérience » excède même les conditions ordinaires de toute expérience. Ce trait rend aux yeux de Blanchot la poétique de Simone Weil, autant que sa pensée, « digne d'attention », et même d'« amitié »², dans la mesure où Simone Weil assume la tâche impossible qui est, selon Blanchot, celle de tout grand écrivain : évoquer

¹ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (1969), Gallimard, 2004, p. 154. Désormais abrégé *EI*.

²*EI*, pp. 153, 174.

l'innommable, avec une détermination « toujours sûre du pôle, même si celui-ci se révèle insituable »³. L'« expérience » de la vie à l'usine, d'où procédera en partie sa méditation sur le malheur, est ainsi à la fois pour Simone Weil l'occasion d'une aspiration impérieuse à relater ce qu'elle a ressenti et d'une réserve essentielle sur l'opportunité de l'évoquer. « Peut-être, plus tard, les mots justes me viendront-ils ». Sa certitude est toutefois pour l'heure que l'« on dégrade l'inexprimable à vouloir l'exprimer ». Devant ce qu'elle éprouve comme « l'impossibilité d'exprimer l'essentiel », elle exige « pour traduire ce qui importe un autre langage »⁴. Cette préoccupation ne la quittera plus. « L'inexprimable a plus que toute autre chose besoin d'être exprimé. Pour cela il faut qu'il soit transposé. »⁵ Il n'est qu'une voie possible pour tendre vers cette fin paradoxale, exprimer l'inexprimable : « Analogie vers le non-appréhendable »⁶. Suivant cette conception de la transposition ou de l'analogie, Simone Weil énonce ainsi le principe fondamental de son esthétique :

Toutes les fois aussi qu'un fragment de vérité inexprimable passe dans des mots qui, sans pouvoir contenir la vérité qui les a inspirées, ont avec elle une correspondance si parfaite par leur arrangement qu'ils fournissent un support à tout esprit désireux de la retrouver, toutes les fois qu'il en est ainsi, un éclat de beauté est répandu sur les mots.⁷

En toute circonstance, qu'elle évoque la vie d'usine, le malheur d'exister, son rapport au monde, à l'art, au divin, Simone Weil tente, dans le même geste, d'indiquer l'impensable et de le préserver en tant que tel.

Conserver par le langage, qui en est par nature incapable, « la certitude insaisissable dont il ne montre que le reflet »⁸, la trace du pôle qui ne saurait être atteint, sinon par une fulguration, ôtée aussitôt que donnée, tel est le paradoxe fondateur de toute grande poétique. Blanchot exalte « ce mouvement » chez Simone Weil, à une réserve près, mais si grave qu'elle semble sur le point de renverser brutalement le patient édifice du commentaire : « c'est un fait qu'elle ne le suit pas

³ *El*, p. 154.

⁴ Simone Weil, lettre à Albertine Thévenon (février 1935) in *Œuvres (Œ)*, édition établie sous la direction de Florence de Lussy, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 141.

⁵ Simone Weil, « Fragments et notes » in *Écrits de Londres et dernières lettres (ÉL)*, Gallimard, coll. « Espoir », 1957, p. 173.

⁶ Simone Weil, *Cahiers, Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Gallimard, t. VI, vol. 2, 1997, p. 356. Les vol. 2 et 3 (2002) des *Cahiers* seront désormais désignés sous la forme abrégée *OC VI.2* et *OC VI.3*.

⁷ Simone Weil, « La personne et le sacré » in *ÉL*, p. 37.

⁸ *El*, p. 166.

jusqu'au bout et qu'elle y semble constamment infidèle. »⁹ Pareil reproche suffirait à disqualifier toute l'œuvre de Simone Weil, qui, aboutissant à une tranquille palinodie, se réduirait en définitive à une vaste trahison de ses postulats initiaux. Telle n'est pas toutefois exactement la conclusion de Blanchot, qui, se maintenant vis-à-vis de Simone Weil et de sa pensée sur le fil d'un double versant, penche d'un côté vers une adhésion passionnée, de l'autre vers une contestation implacable.

La question de Dieu est ce qui rapproche et sépare Simone Weil et Maurice Blanchot. Plus précisément, il s'agit pour ce dernier de déterminer dans quelle mesure il est possible, permis et souhaitable d'accaparer Dieu dans un discours. La réponse implicite de Blanchot est claire : en aucun cas, d'aucune manière. Dieu ne saurait être un objet ni de la pensée discursive ni de l'exposition savante. Quoique Blanchot n'invoque pas directement la notion, sa critique de Simone Weil suppose une conception arrêtée concernant l'éventualité, la nécessité et la portée d'une théologie négative. De ce point de vue, la pensée et le style de Simone Weil sont selon lui, paradoxalement, à la fois exemplaires et insuffisants. « Il n'est pas de pensée qui ait cherché à maintenir plus rigoureusement le lointain de Dieu »¹⁰, affirme Blanchot, qui insiste sur la radicalité sans équivalent de cette aventure spirituelle et se montre à cet égard étonnamment tranchant : « personne n'a eu d'exigence plus rigoureuse que Simone Weil ». Cette dernière n'a eu de cesse en effet, résume Blanchot, « de rendre plus purs et toujours plus purs la pensée de l'absolu et le désir orienté vers cette pensée ». Elle a jugé « bien plus juste de penser que Dieu n'est pas ». Elle a voulu « n'aimer en Dieu que son absence ». Elle a poussé l'abnégation jusqu'au « renoncement à Dieu même », jusqu'à « consentir au vide ». Si l'on est sensible à la logique de la formulation dans telle remarque, on a l'impression que Simone Weil « remplace le mot Dieu par le mot rien »¹¹, signe de l'ultime négation, du dessaisissement complet. Chacune de ces formules auxquelles Blanchot recourt pour rendre compte de sa lecture pourrait être, à quelque degré, reçue par ce qu'on est convenu d'appeler « théologie négative », qu'elle soit de tradition occidentale ou extrême-orientale car, comme le souligne Simone Weil, « des textes hindous [...] contiennent les pensées les plus extraordinaires de mystiques comme Suso ou saint Jean de la Croix. Notamment sur le "rien", le "néant", la connaissance négative de Dieu »¹². De Dieu, qui excède infiniment les capacités humaines de parole et d'intelligence, qui est tout à fait « inconcevable pour nous »¹³, il n'y a strictement rien à dire, pas même qu'il est, pas même qu'il existe.

⁹ *El*, p. 161.

¹⁰ *El*, p. 173.

¹¹ *El*, pp. 160-161. La notion d'« exigence rigoureuse » donne, dès la première phrase (p. 153), son orientation à la lecture de Blanchot.

¹² Simone Weil, « Israël et les Gentils » in *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu (PSO)*, Gallimard, coll. « Espoir », 1962, p. 59.

¹³ Simone Weil, « Théorie des sacrements » in *PSO*, p. 139.

Il n'est pas tout à fait exact de prétendre — ici commence, Blanchot le pressent, la « difficulté » — que « Simone Weil ne cherche pas ou ne réussit pas à penser le statut ontologique du Bien »¹⁴, autre nom pour elle du divin. Dans la perspective platonicienne qu'elle adopte, une telle entreprise est vaine, elle le souligne sans ambages : « Le problème de l'existence de Dieu n'a pas de sens pour moi. »¹⁵ Blanchot ne paraît pas disposé à pousser jusqu'au bout les conséquences philosophiques de la thèse platonicienne sur le Bien, et pourtant il sait que l'idée de Bien, pour Simone Weil, ne peut pas relever de l'ontologie : « la catégorie de l'existence ne convient pas au Bien ». Blanchot est encore plus précis quand il rappelle que le Bien « est en dehors de l'existence, [...] au-dessus de l'Être, comme l'affirmait Platon »¹⁶. Le critique reproduit ici avec une irréprochable fidélité ce qui est en effet la position de Simone Weil : « Platon [...] savait que l'Être n'est pas encore ce qu'il y a de plus haut ; le Bien est au-dessus de l'Être et Dieu est Bien avant même d'être ce qui est ».¹⁷ La référence est fameuse : « le bien n'est pas une essence, mais [...] il est encore au-delà de l'essence, l'excédant en aïnesse et en puissance. »¹⁸ À proprement parler le langage de l'ontologie, Dieu n'existe pas, ou du moins, pour qui, à l'instar de Simone Weil, mesure les limites de l'ontologie, la question portant sur l'existence de Dieu est mal posée. « C'est pour cette raison, note Blanchot, que l'athée est plus près de Dieu que le croyant »¹⁹. L'incroyant, son mérite à cet égard est insigne, s'abstient de ravalier Dieu au rang de chose existante. De là procède la belle idée de Simone Weil sur « l'usage purificateur de l'incrédulité »²⁰. Pour la même raison, à savoir l'idée que rien, pas même l'existence, ne saurait être légitimement tenu pour un attribut de Dieu, la théologie négative se voit régulièrement reprocher son inquiétante proximité avec l'athéisme.

La position de Simone Weil est à cet égard exemplaire. « Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom, puisque je ne peux pas concevoir Dieu. »²¹ Aussi la théologie négative est-elle le seul lieu possible de la rencontre entre la supposée croyante Simone Weil et Maurice Blanchot, l'athée

¹⁴ *EL*, p. 158.

¹⁵ *OC VI.2*, p. 509.

¹⁶ *EL*, p. 158.

¹⁷ « Israël et les Gentils » in *PSO*, p. 49.

¹⁸ Platon, *La République*, livre VI, 509 b, traduit par Pierre Pachet, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, p. 351.

¹⁹ *EL*, p. 160.

²⁰ *OC VI.2*, p. 339. Cf. *OC VI.2*, p. 509 : « Il y a deux athéismes, dont l'un est une purification de la notion de Dieu. »

²¹ *Ibid.*, p. 126.

supposé. Pour la même raison enfin, si conversion il y a eu chez Simone Weil, cette « conversion ne peut jamais être que silencieuse, invisible et parfaitement secrète ». Après la divine descente, Simone Weil, qui est pour Blanchot « comme naturellement athée », n'est pas différente de ce qu'elle était déjà en tant qu'« athée, faisant "profession d'athéisme" »²². La théologie négative rend possible la rencontre de Blanchot avec Simone Weil, comme elle rend possible la continuité entre les deux époques qu'a connues la pensée de Simone Weil : celle de l'« agnosticisme complet »²³ et celle de la ferveur religieuse. La théologie négative ouvre le processus vertigineux de la négation sans limite qui autorise Simone Weil à écrire : « Le bien est pour nous un néant »²⁴. Si ce processus avait un terme, on dirait qu'à son terme toute parole et toute pensée s'effondrent, y compris celles qui prétendraient maintenir le partage entre foi et athéisme.

Les conditions de la rencontre entre Blanchot et Simone Weil sont profondes et lointaines. Jalon choisi parmi d'autres possibles, l'un des premiers textes recueillis par Blanchot en volume s'intitule « Autour de la pensée hindoue ». Dans cette étude, qui porte sur des publications récentes concernant l'hindouisme, Blanchot dénonce le travers de la vulgarisation spirituelle et l'imposture à laquelle elle consent si elle croit pouvoir donner l'illusion « que le langage porte aisément des secrets malaisés, ceux qui justement ne peuvent être connus que lorsque le langage éclate », ou encore, pour le dire autrement, si cette tentative en vue de rendre accessible l'inaccessible « reçoit le non-savoir comme un savoir qu'elle se formule en mots limpides »²⁵. Le texte s'achève sur le récit d'une légende rapportée par Shankara. À un disciple qui s'obstine à l'interroger sur l'Absolu, un spirituel hindou, invariablement, ne répond rien. Au disciple, qui ne comprend pas le sens de cette apparente dérobade, le sage se résout à expliquer qu'il n'y a pas d'autre façon possible d'évoquer l'Absolu que le pur silence. Le lien est évident de cette anecdote avec la brève notice biographique de Blanchot qui figure en tête des éditions de poche : « Maurice Blanchot, romancier et critique, est né en 1907. Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre. » En ce point, Blanchot s'éloigne de Simone Weil. Il lui reproche de n'avoir pas su rester assez silencieuse.

Les réflexions de Blanchot sur Simone Weil s'inscrivent dans la continuité d'une attitude qui remonte à ses premiers essais critiques. Très tôt, Blanchot se montre sensible et attentif à la démarche par laquelle un écrivain s'assigne pour tâche la transcription, dans le langage, d'une expérience vouée, par sa nature même, à demeurer sans formulation possible. À une époque où Blanchot est encore bien loin de songer à

²² *EI*, p. 154.

²³ Simone Weil, lettre au Père Perrin du 26 mai 1942 : « Dernières pensées » (extrait de *AD*) in *Œ*, p. 784.

²⁴ *OC* VI.3, p. 190.

²⁵ Maurice Blanchot, *Faux pas* (1943), Gallimard, 1997, pp. 42, 43. Désormais abrégé *FP*.

nommer Simone Weil avec « Maître Eckhart dont elle est plus proche que d'aucun autre mystique »²⁶, le critique découvre chez le théologien allemand « une pensée qui fait servir le discours à la révélation de ce qui est à l'écart de tout discours »²⁷. De même Blanchot note-t-il à propos de Bataille qu'« il n'est pas interdit au discours d'essayer de prendre à son compte ce qui échappe au discours »²⁸. La mémoire involontaire chez Proust, le sentiment de l'absurde chez Camus sont aussi des expériences originaires que l'œuvre ne peut pas exprimer, mais dont elle ne cesse de parler, dont elle est l'approximation toujours recommencée. Blanchot reconnaît dans l'œuvre de Simone Weil le surgissement original d'une tentative analogue. Il entreprend d'examiner les modalités du rapport que l'écriture y entretient avec une « expérience mystique de forme chrétienne », une « expérience extatique », une « connaissance mystique », qui soutient l'« assurance »²⁹ inébranlable du discours, qui pourrait suffire à en justifier le développement résolu et le ton péremptoire.

Du style propre à Simone Weil, Blanchot entend en effet ne relever que « la manière dont elle pose ses affirmations »³⁰, car ce trait contredit directement à ses yeux le fond le plus intime d'une pensée dont il s'est ingénié à mettre en évidence le puissant élan négateur. « Ce qui surprend dans ce discours [...], c'est la qualité de l'affirmation et la transparence de la certitude. »³¹ À deux reprises, Blanchot souligne la « certitude invincible »³² dont Simone Weil donne partout le témoignage éclatant, tandis que, s'enfonçant dans sa méditation sur le divin, « elle dispose (dangereusement) d'un vocabulaire religieux plus précis. »³³ La retenue requise par l'objet même d'une pensée sans objet — Dieu, le Bien — s'inverse en une science diserte, une théologie positive qui n'hésite pas à jeter sur l'inexprimable une lumière crue, comme s'il était un objet. « Mouvement [...] d'une exigence telle qu'il n'autorise aucune affirmation »³⁴ : telle est la manifestation origininaire de la pensée chez Simone Weil, immédiatement annulée par cette autre évidence : « toujours elle maintient pure l'affirmation qu'elle ne peut cependant pas affirmer. »³⁵ Le péril le plus redoutable ne réside toutefois pas encore

²⁶*EL*, p. 172.

²⁷*FP*, p. 35.

²⁸*FP*, p. 52.

²⁹*EL*, pp. 154, 165, 173.

³⁰*EL*, p. 155.

³¹*EL*, p. 156.

³²*EL.*, pp. 157, 171. Voir aussi pp. 165, 168 (« certitude absolue »).

³³*EL*, p. 154.

³⁴*EL*, p. 161.

³⁵*EL*, p. 165.

dans ce paradoxe : affirmer ce qui ne peut pas être affirmé, car en cela réside la tâche même que partout Blanchot assigne à la littérature. Le reproche, ici, ne diffère pas encore de celui que souvent Blanchot adresse aux plus grands : en dire plus qu'il n'est possible ou qu'il n'est permis.

Blanchot évoque, pour l'écarter, l'hypothèse selon laquelle la hardiesse du discours philosophique chez Simone Weil serait un héritage d'Alain³⁶. Dans l'article, beaucoup plus ancien, qu'il consacre au philosophe, Blanchot note que « cet art puissant de dogmatique va de pair avec un cheminement des pensées tout à fait éloigné de la certitude théorique du savoir. »³⁷ De la manière d'Alain se dégage un puissant sentiment de conviction dont l'origine, inassignable, est étrangère au pouvoir habituel de l'argumentation. Peut-être l'élève suit-elle l'exemple du maître, mais cette explication est insuffisante, si l'on n'invoque pas l'« expérience » intime dont Simone Weil ne dévoile presque rien directement, qui se tient en permanence à l'arrière-plan de son œuvre, dont le discours n'est que la trace allusive. Ce « secret »³⁸ est le fond caché de sa parole philosophique et poétique, la dimension d'absence et d'invisibilité qui soutient l'appareil de l'affirmation. C'est pourquoi, selon Blanchot, Simone Weil ne devrait avoir besoin ni de multiplier les raisons ni de développer les justifications. L'« autorité »³⁹ de sa pensée s'impose comme l'effet indirect de l'expérience tacite qui la fonde. Cependant, Simone Weil ne se satisfait pas de cette chance qui lui est donnée d'éluder toute explication. Elle ne se contente pas de laisser l'impensable dans l'obscurité qui lui sied, elle ne l'indique pas seulement par le geste évasif de l'implicite, mais elle le nomme, elle lui applique un nom qui n'est pas innocent, un nom effroyablement bavard, dans la mesure où il cristallise en lui un savoir constitué monumental. Elle l'appelle « Dieu ».

L'incompréhensible défaillance, ici, de Simone Weil se concentre aux yeux de Blanchot dans l'apparition de ce nom seul : « Dieu », dans la désignation explicite de l'impensable, que devrait préserver le plus complet anonymat : « nous avons déjà glissé dangereusement, [...] ayant désormais ressaisi, par toute la richesse d'affirmation que l'usage ambigu du nom de Dieu met à notre disposition, une grande partie de la pensée traditionnelle de Dieu »⁴⁰. Nommer Dieu revient à identifier l'impensable à l'objet trop connu de la théologie. « Constamment, elle parle de Dieu, et elle en parle sans prudence, sans retenue, avec les facilités que la tradition universelle lui accorde. »⁴¹ La réprobation de Blanchot tient en définitive tout entière dans cet unique grief : Simone

³⁶*EL*, p. 156.

³⁷*FP*, p. 346.

³⁸*EL*, p. 154.

³⁹*EL*, p. 156.

⁴⁰*EL*, p. 160.

⁴¹*EL*, p. 161.

Weil « use avec peu de discrétion du nom de Dieu »⁴². Cet acte de nomination entraîne à lui seul une perversion généralisée du discours. Une fois l'impensable nommément désigné, il est constitué en objet. Loin de le faire reculer dans l'inconnu qui est son vrai lieu, de le mettre à distance, le discours livre alors l'impensable à une fausse illusion de disponibilité et de maniabilité qui n'est pas révélation, dévoilement, comme il voudrait le faire croire, mais tout l'inverse, puisque le discours donne désormais à saisir dans ses traîtres mots ce que l'on peut dire, ce que l'on peut penser de l'impensable, c'est-à-dire justement ce que l'impensable n'est pas. Ce simple geste unique de nomination suffit ainsi pour disqualifier complètement l'effort exceptionnel de négation qui anime la pensée de Simone Weil : « de ce Dieu caché, elle ne cesse de parler ouvertement, [...] en oubliant que cette indiscretion rend presque vaines toutes ses paroles. »⁴³ En invoquant le nom de Dieu, Simone Weil croit pouvoir exposer la nuit au plein jour.

On sent bien que la faute suprême en quoi consiste la nomination est pour Blanchot de nature essentiellement idolâtrique : « au lieu de laisser vide la part vide, on la nomme et, pour tout dire, on la comble en l'offusquant par le nom le plus fort, le plus auguste et le plus opaque qui puisse se trouver. »⁴⁴ Désigner l'impensable reviendrait dans ces conditions à prétendre le circonscrire dans une représentation. Le nom de Dieu, censé rendre présent et contenir l'au-delà de toute présence, dresse devant la pensée une figure intellectuelle, une effigie conceptuelle d'autant plus trompeuse qu'en ce leurre monstrueux vient s'agglutiner tout ce que l'interminable discours sur le divin a prêté de traits déterminés à ce qui est sans attribut. Aussi Blanchot entend-il arracher Simone Weil à « ce nom [...] imposant »⁴⁵ qui obnubile sa pensée. « Laissons Dieu de côté, nom trop imposant. »⁴⁶ Ainsi parle l'un des deux interlocuteurs du dialogue intitulé « Connaissance de l'inconnu ». En suivant le droit fil de ce qui s'indique dans ce titre paradoxal, Blanchot entend rendre Simone Weil à Simone Weil en la débarrassant de sa seule idole.

Comment ne pas voir que ce résultat a déjà été obtenu par Simone Weil sur elle-même ? « Par le nom de Dieu nous pouvons orienter notre attention vers le vrai Dieu, situé hors de notre atteinte, non conçu. — Sans ce don nous n'aurions qu'un faux Dieu terrestre, concevable par nous. Ce nom seul permet que dans les Cieux, dont nous ne savons rien, nous ayons un Père. »⁴⁷ Simone Weil, par une vigoureuse torsion, retourne la détermination anthropomorphique : « un Père », pour en faire tout le contraire d'une figuration insuffisante et dérisoire : l'indice de ce qui ne peut être qu'indiqué, non pas

⁴²*El*, p. 166.

⁴³*El*, p. 173. On notera le « presque », qui semble trahir une hésitation de Blanchot.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵*El*, p. 174.

⁴⁶*El*, p. 71.

⁴⁷ Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle (CS)*, Gallimard, coll. « Espoir », 1950, p. 333.

saisi, et qui ne subsiste que comme horizon lointain d'une « attention » vide. Le commentaire de Blanchot ne peut s'empêcher de traduire à sa manière le mouvement radicalement anti-idolâtrique qui anime la pensée de Simone Weil : « De même que chercher Dieu, trouver Dieu est une expression sans convenance, qui montre tout au plus que nous avons trouvé un faux Dieu et, cherchant, oublié ce que nous ne pouvons pas chercher. »⁴⁸ Au pôle insaisissable, dont les mots cependant aspirent à s'emparer, le langage peut bien donner un nom, Simone Weil ne cesse de répéter que ce nom ne saurait définir Dieu comme un objet ordinaire. « Celui qui n'a pas renoncé à tout sans aucune exception au moment de penser à Dieu donne le nom de Dieu à une de ses idoles. »⁴⁹ Le nom de Dieu ne peut être tenu pour un nom comme un autre que par un abus de langage, car il renvoie au vide absolu : « Dieu [...] ne nous livre qu'une chose de lui, c'est son nom. [...] Nous pouvons le coller comme une étiquette sur n'importe quelle chose créée. Nous le profanons alors et il perd sa vertu. Il n'a sa vertu que quand il est prononcé sans aucune représentation. »⁵⁰ Si l'on pousse jusqu'au bout la logique d'une telle pensée, toute la révélation divine possible se dissout en un pur néant.

Aussi bien Dieu, à supposer qu'on lui attribue un nom, n'est-il en aucune façon déterminé par ce nom. « Zeus ne désigne pas plus une divinité particulière que le mot : Dieu. [...] D'ailleurs on ne sait pas son nom, ce qui, d'après les idées des anciens, pour qui nommer était avoir une emprise, implique qu'on ne peut pas l'atteindre. On peut seulement tourner la pensée vers lui »⁵¹. Reproduisant un « passage d'un chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle », Simone Weil traduit comme il suit le vers 160 : « *Zeus, qui qu'il puisse être, si sous ce nom il lui plaît d'être invoqué, / Sous ce nom je l'appelle.* » Simone Weil commente ce vers en ces termes : « Par sa couleur même, ce passage révèle d'une manière évidente l'origine de son inspiration, à savoir les Mystères. [...] Ces lignes contiennent la méthode suffisante et infaillible de la perfection, à savoir garder la pensée tournée avec amour vers le véritable Dieu, celui qui n'a pas de nom. »⁵² Pourquoi un nom, dès lors, si ce nom n'en est pas un ? Parce que l'homme ne saurait éviter de désigner, d'une manière ou d'une autre, l'impensable. « Les hommes faits de chair, sur cette terre, ne peuvent sans doute avoir une représentation de la vérité qui ne soit pas défectueuse ; mais il leur en faut une ; image imparfaite de la vérité non représentable que nous avons vue, comme dit Platon, de l'autre côté du ciel. »⁵³ Ce qui

⁴⁸ *El*, p. 154.

⁴⁹ *CS*, p. 175.

⁵⁰ *CS*, p. 263. Cité par Blanchot, *El*, p. 159.

⁵¹ Simone Weil, *Intuitions pré-chrétiennes (IPC)*, La Colombe, 1951, p. 21.

⁵² Simone Weil, « Zeus et Prométhée » in *La Source grecque (SG¹)*, Gallimard, coll. « Espoir », 1953, pp. 43-45. Pour une traduction légèrement différente, voir « Textes grecs réunis à l'intention de Joë Bousquet » in *Œ*, p. 667, où la formule « le véritable Dieu, celui qui n'a pas de nom », est reprise telle quelle.

⁵³ Simone Weil, « Réflexions à propos de la théorie des quanta » in *Œ*, p. 590.

vaut pour la connaissance s'applique également au domaine de l'esthétique. « Pour produire des vers où réside quelque beauté, il faut avoir désiré égarer par l'arrangement des mots la beauté pure et divine dont Platon dit qu'elle habite de l'autre côté du ciel. »⁵⁴ Une telle ambition est évidemment inaccessible. Quelle que soit la manière dont l'homme pense parvenir à désigner l'impensable, le nom qu'il lui donne n'est pas un nom. C'est tout au plus une « représentation qui nous tire vers le non-représentable. »⁵⁵ Commentant la première demande du *Notre Père*, « Soit sanctifié ton nom », Simone Weil écrit : « Dieu seul a le pouvoir de se nommer lui-même. Son nom n'est pas prononçable pour des lèvres humaines. »⁵⁶ Il reste que la perspective de Simone Weil implique une modalité de communication avec le divin : « c'est le mode de l'adoration, non pas le nom attribué à l'objet, qui sépare l'idolâtrie de la religion. »⁵⁷ Blanchot entend pour sa part, quand il y recourt, le terme « absolu » au sens propre : ce qui est séparé, ce qui demeure sans accès. La fonction qu'il assigne à la littérature a cependant quelque chose à voir avec celle que Simone Weil assigne ici à l'adoration : viser ce qui infiniment se dérobe.

L'aisance avec laquelle la pensée de Blanchot semble se glisser dans les thèses de Simone Weil est remarquable tout au long de son commentaire. Blanchot mêle sans cesse sa voix à celle qu'il veut faire entendre, de telle sorte que les deux deviennent indiscernables. « Il se peut [...] que la pensée, plus elle va loin dans l'expression d'elle-même, plus elle doive maintenir quelque part en elle une réserve et comme un lieu qui serait une sorte de non-pensée, inhabitée, inhabitable, quelque chose comme *une pensée qui ne se laisserait pas penser*. »⁵⁸ Cette réflexion est certes dirigée contre Simone Weil, chez qui la nomination explicite de Dieu aboutirait à l'abandon complet de toute « réserve » : doté de ce nom criard, Dieu serait comme intégralement exposé à la lumière de la pensée, traversé jusqu'au tréfonds de l'infini, dépouillé de son mystère. Blanchot semble prendre à son compte l'idée de « mystère » si chère à Mallarmé⁵⁹, mais dont on suppose qu'elle lui est plutôt inspirée ici par l'objet de son commentaire, pour désigner cette part secrète ou réservée de la pensée que « l'essence de l'attention est de pouvoir préserver »⁶⁰. Blanchot emploie les mots de Simone Weil pour les retourner contre elle, comme s'il entendait corriger Simone Weil par Simone Weil, la conduire à

⁵⁴ Simone Weil, *L'Enracinement* in *Œ*, p. 1163.

⁵⁵ *OC* VI.2, p. 332.

⁵⁶ Simone Weil, « À propos du *Pater* » in *Attente de Dieu (AD)*, Fayard, 1966, p. 216.

⁵⁷ *L'Enracinement* in *Œ*, p. 1202.

⁵⁸ *EL*, p. 173. C'est Blanchot qui souligne.

⁵⁹ L'un des indices les plus évidents à cet égard est le titre même de ce texte capital : *Le Mystère dans les lettres* (Mallarmé, *Œuvres complètes*, éd. Bertrand Marchal, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, 2003, pp. 229-234).

⁶⁰ *EL*, p. 177.

pousser plus loin sa propre exigence, puisqu'elle serait insuffisamment attentive à elle-même, au mouvement essentiel de sa propre pensée. Tandis qu'il accompagne la pensée de Simone Weil, Blanchot propose une formulation inédite de ses conceptions les plus constantes. Ainsi neutralise-t-il ce qui, dans ce discours qui le touche au plus intime, renvoie trop évidemment à l'appareil conceptuel de la théologie catholique.

En supposant un usage neutre du mot « mystère », la parole de Blanchot équivaut à ce que serait celle de Simone Weil restituée à la parfaite neutralité de l'Absolu. La poétique de l'athéisme apparaît ici comme la version alternative de la poétique propre à la croyance, débarrassée de sa dimension cognitive, allégée de son savoir. Cependant, le discours théologique de Simone Weil sur le divin est le premier à reconnaître la nécessité d'un domaine soustrait au discours. Son excès de langage est sans doute la contrepartie d'une impossibilité : celle de désigner adéquatement l'impensable. « Les mystères de la foi ne peuvent pas être affirmés ou niés, mais placés au-dessus de ce que nous affirmons et nions. »⁶¹ Simone Weil reformule dans le langage de la théologie négative l'enseignement le plus constant de la théologie positive et suggère par là qu'entre les deux, la frontière ne doit pas être tout à fait infranchissable, que la théologie négative est peut-être la réserve de la théologie positive, sa part inévitable de silence intérieur. L'un des traits les plus caractéristiques et les plus constants de Simone Weil est la suspension, non pas seulement du jugement, mais de l'intelligence tout entière devant ce qui lui résiste, par exemple quand elle évoque « l'humilité. La clef du surnaturel. Aussi est-elle mystérieuse, transcendante, indéfinissable, irréprésentable. »⁶² L'intelligence, chez Simone Weil est toujours à la fois pénétrante et humble, consciente, malgré son assurance, de ses limites. « Il y a trois mystères ici-bas, trois choses incompréhensibles. La beauté, la justice et la vérité. [...] L'incompréhensible est la norme du connu. »⁶³ On ne voit pas que cette universalisation du mystère, dans sa triple dimension théorique, éthique et esthétique, soit complètement étrangère à la pensée de Maurice Blanchot, si ce n'est que Blanchot s'ingénie à neutraliser le triptyque trop évidemment platonicien : beauté, justice, vérité.

Qui, mieux que Simone Weil, n'a cessé de préserver dans l'expression de la pensée la part de l'impensable ? « Il faudrait faire la liste de ces pensées qui sont vraies à condition qu'on ne les pense pas et qui deviennent fausses dès qu'on les pense. »⁶⁴ Qui se rapproche davantage de Blanchot que Simone Weil quand elle propose du mythe d'Orphée une version métaphorique qui annonce de façon stupéfiante la lecture magnifique de *L'Espace littéraire* ? « Eurydice. Vérités qui sont fausses dès qu'on les regarde. »⁶⁵ La leçon de Blanchot est déjà là : on ne ramène pas l'ombre à la lumière⁶⁶.

⁶¹OC VI.2, p. 338.

⁶² Simone Weil, « Dieu dans Platon » in *SG*¹, p. 91.

⁶³CS, p. 258.

⁶⁴CS, p. 170.

⁶⁵OC VI.2, p. 65.

Orphée, poète ou penseur, est voué à l'irréalisable. La part nocturne qu'incarne Eurydice ne pourra jamais être contemplée en plein jour. La pensée cependant ne peut s'empêcher de s'assigner cette tâche impossible : tenter de faire la lumière sur l'ombre. C'est pourquoi Simone Weil peut risquer ce paradoxe sur les « pensées tout à fait certaines et tout à fait insaisissables qui concernent Dieu. [...] Notre intelligence est devenue si grossière que nous ne concevons même plus qu'il puisse y avoir une certitude authentique, rigoureuse, concernant des mystères incompréhensibles. »⁶⁷ Or la littérature a pour fin, selon Blanchot, de produire l'équivalent peut-être lointain de cette certitude incertaine.

Le bavardage ne se mesure pas au volume de ce qui est dit. Même si l'œuvre de Simone Weil se réduisait à un seul mot : « Dieu », elle serait déjà trop loquace aux yeux de Blanchot. Pourtant, le discours philosophique de Simone Weil ne cesse d'assigner au discours la tâche même qui est pour Blanchot celle de la littérature : « retrouver aux sources du langage l'autre aspect du langage qui est l'absence pure de mots. »⁶⁸ Simone Weil, comme Blanchot, recourt aux mots pour indiquer le silence qui est l'envers de la parole. « Il naît des chants purs comme le silence. »⁶⁹ Le discours, qu'il soit poétique, théorique ou éthique, ne vaut que par ce qu'il enveloppe de contenu tacite : vision, expérience demeurant soustraite. Simone Weil évoque en ce sens « le double silence ici-bas de la vérité et du malheur »⁷⁰ Rien d'essentiel n'est proféré qui ne soit la trace d'une absence, d'une distance infinie. « La parole de Dieu est silence. [...] Le Christ est le silence de Dieu. »⁷¹ Ailleurs, ce paradoxe est formulé de manière encore plus saisissante. « Le Verbe est le silence de Dieu. »⁷² Le *Logos* est paradoxalement *alogos*. Simone Weil prend le mot *Logos* au pied de la lettre : le Christ est pour elle, entre autres sens possibles du mot *Logos*, rapport, médiation⁷³, donc ici rapport sans rapport, médiation sans médiation. Simone Weil est à cet égard très proche de Blanchot, pour qui aucune forme de communication digne de ce nom ne saurait être directe et explicite.

⁶⁶ Cf. Maurice Blanchot, « Le regard d'Orphée » in *L'Espace littéraire*, Gallimard, coll. « Folio essais », 1988, pp. 225-228.

⁶⁷ Simone Weil, « Descente de Dieu » (extrait de *IPC*) in *Œ*, p. 600.

⁶⁸ *FP*, p. 166.

⁶⁹ Simone Weil, « Prométhée » in *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, coll. « Espoir », 1968, p. 23.

⁷⁰ *CS*, p. 312.

⁷¹ Simone Weil, « L'amour de Dieu et le malheur » (extrait de *PSO*) in *Œ*, p. 715.

⁷² *OC* VI.2, p. 373.

⁷³ Cf. « Descente de Dieu » (extrait de *IPC*) in *Œ*, pp. 604, 614, 623-624 ; « Lettre à un religieux » in *Œ*, pp. 1009-1010.

Le rapprochement s'impose avec ce qu'André Weil écrit à sa sœur le 28 mars 1940 : « La proportion, c'est ce qu'on *nomme* ; qu'il y ait des rapports qui ne soient pas nommables [...], qu'il y ait eu des *logoï alogoï*, le mot même est tellement bouleversant [...] »⁷⁴. En 1942, Simone Weil affirme que les « pythagoriciens [...] nommaient les rapports incommensurables *logoï alogoï*. [...] Un *logos alogos* est un scandale, une absurdité ». Or cet impensable est précisément pour Simone Weil le modèle de ce que doit viser la pensée et même la preuve de sa vocation à l'infailibilité. « Cette notion force l'intelligence à saisir avec certitude des rapports qu'elle est incapable de se représenter. C'est là une introduction admirable aux mystères de la foi. »⁷⁵ De la mathématique à la théologie, en passant par l'esthétique, la leçon est invariablement la même. « Un poète compose un poème en pensant le silence »⁷⁶. Tout ce qui sollicite le discours (*logos*) dans ce qu'il a de plus exigeant, procède du silence, de l'inexprimable ou de l'innommable (*alogos*).

Blanchot ne se réfère pas à la théologie négative. Pour lui, comme pour Derrida, une théologie, toute négative qu'elle soit ou qu'elle se veuille, n'échappe pas à l'inconvénient majeur de rester une théologie. Afin de restituer Simone Weil à elle-même, Blanchot tente donc de la préserver également du *theos* et du *logos* en n'évoquant finalement que le pur mouvement de la négation : « ce qui l'a arrachée à elle, [...] c'est l'arrachement même. [...] Toute la certitude se rassemble là. »⁷⁷ Oui, la négation est bien la vérité de l'affirmation chez Simone Weil. « Toutes les affirmations, au sujet de Dieu, ont pour sens véritable des négations. »⁷⁸ Ce qui fait avancer Simone Weil d'un pas si sûr, c'est la fermeté de ses refus, l'opiniâtreté de son recul devant toutes les déterminations, la force de son universel non. Le travail anonyme du négatif, tel est en définitive, suggère Blanchot, le processus impersonnel⁷⁹ auquel on doit l'assurance de Simone Weil. Cette puissance d'« arrachement » la conduit jusqu'au seuil du silence, auquel elle se soustrait *in extremis* en affublant d'un nom usurpé — Dieu, le Bien — le mouvement qui l'a portée. Si ce grand texte de Blanchot sur la négation peut s'intituler, en partie par ironie, « L'affirmation », c'est que la vérité de l'affirmation propre à Simone Weil se précise dans la parenthèse du titre comme essentielle négation : (« le désir, le malheur »). Le désir est en effet pour Blanchot ou pour Simone Weil, ou pour les deux, l'autre nom du négatif. « Il y a en nous quelque chose qu'il faut appeler divin [...] : c'est le mouvement par lequel nous nous effaçons [...], recherche du

⁷⁴ André Weil, in *Œ*, p. 566 (c'est André Weil qui souligne).

⁷⁵ « Descente de Dieu » in *Œ*, p. 598.

⁷⁶ *OC* VI.3, p. 98.

⁷⁷ *EL*, p. 167.

⁷⁸ *OC* VI.2, p. 482.

⁷⁹ Cf. *EL*, p. 175 : « L'impersonnel qui est l'un des traits du sacré », écrit Blanchot à propos du malheur.

vide par le désir qui est comme la tension du vide »⁸⁰. On ne sait qui parle ici : Blanchot, Simone Weil, Blanchot par la voix de Simone Weil, Simone Weil par la voix de Blanchot. On ne sait qui des deux, à moins que ce ne soient les deux, énonce cette injonction à nommer « divin » le désir appelé à se combler en procédant par soustraction, le vide appelant le vide, dans une affirmation tautologique et sacrificielle de la négation par elle-même.

Le deuxième terme de la parenthèse, le malheur, est aussi un nom du négatif, acceptable, celui-là pour Blanchot, s'il s'agit de nommer l'impensable, car il désigne une figure de l'impensable qui ne concerne plus la transcendance, mais « la condition humaine »⁸¹ et qui n'a pas donné lieu à la constitution d'un savoir. Tout au contraire, ici, l'esprit s'arrête devant l'incompréhensible. La pensée de Simone Weil suppose en effet que l'expérience du divin se heurte à celle du malheur, et que ces deux expériences demeurent inconciliables, qu'il n'y ait pas de théodicée possible⁸². Ici s'intercale un blanc dans la continuité rassurante de la rationalité classique, un vide, un silence propre à la modernité. Blanchot s'attache enfin à une troisième version du négatif chez Simone Weil, qui n'est pas annoncée par le titre de son étude : l'attention, ce moment où, l'esprit n'étant occupé de rien, s'insère un intervalle sans désignation et sans pensée, occurrence silencieuse de l'absence comme condition de l'objet imminent qui, peut-être, va venir la combler. Simone Weil a mis en évidence la portée de ce suspens. « Ne pas penser à, faculté suprême. Pureté, vertu négative. Si ce qui est suprême ne peut s'exprimer en notre langage que par négation, de même nous ne pouvons l'imiter que négativement. »⁸³ Sans doute était-il nécessaire que la méditation de Blanchot le conduisît jusqu'à ce point où la pensée, dans sa vacance, suspend toute affirmation et toute négation. Comme Blanchot, Simone Weil aperçoit dans ce vide originaire la condition de la création esthétique. « Un poème est beau dans la mesure exacte où l'attention, en le composant, a été orientée vers l'inexprimable. »⁸⁴ Cette idée est sans doute le plus profond et le plus essentiel lieu commun de Simone Weil et de Maurice Blanchot. « Dans la création d'une œuvre d'art de tout premier ordre, l'attention de l'artiste est orientée vers le silence et le vide ; de ce silence et de ce vide descend une

⁸⁰ *El*, p. 167.

⁸¹ *El*, p. 175.

⁸² Simone Weil s'oppose vigoureusement à l'optimisme de Leibniz, grande figure classique de la théodicée. Elle conteste l'idée que Dieu ait créé le meilleur des mondes possibles (*OC* VI.3, p. 115). Elle note dans ses *Cahiers* (*OC* VI.2, p. 71) cet aphorisme de Valéry : « Les optimistes écrivent mal. » Les termes de sa lettre à Maurice Schumann sont poignants (*ÉL*, p. 213) : « J'éprouve un déchirement qui s'aggrave sans cesse [...] par l'incapacité où je suis de penser ensemble dans la vérité le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux. »

⁸³ *OC* VI.2, p. 105.

⁸⁴ *OC* VI.3, p. 97.

inspiration qui se développe en paroles ou en formes. »⁸⁵ Blanchot aurait probablement récusé la lettre de cette assertion, mais non pas sa suggestion intérieure. C'est pourquoi il adhère en dernier lieu à la figure la plus neutre peut-être qui se puisse trouver chez Simone Weil de l'impensable : l'attention caractérisée, à l'instar de « l'amour », comme « orientation »⁸⁶, conversion, en un sens, par quoi la pensée se tourne vers ce qu'elle sait ne pas pouvoir penser.

⁸⁵ Simone Weil, « Dieu dans Platon » in *SG*¹, pp. 130-131.

⁸⁶ Cf. « L'amour de Dieu et le malheur » (extrait de *PSO*) in *Œ*, p. 703 : « l'amour est une orientation ».